

# Maurice Merleau-Ponty, Sara Ahmed et Ami Harbin. Une pratique philosophique de la désorientation

ELIZABETH JUTRAS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Partant de la philosophie merleau-pontienne et se prolongeant dans les théories féministes, cet article a pour but de poser l'expérience de désorientation comme détenant une potentialité positive dans la restructuration du sujet moral. La désorientation, sœur de l'étonnement, s'avère déjà thématifiée en phénoménologie dès Husserl et Heidegger. Or, la pertinence réelle de cette expérience ne pourra prendre toute son ampleur qu'avec Merleau-Ponty qui, dans son œuvre *Phénoménologie de la perception*, permettra de penser l'orientation du corps dans l'espace non comme un simple fait physique, mais plutôt comme donné existentiel. Cette idée sera reprise en phénoménologie critique par Sara Ahmed et Ami Harbin afin de proposer une pratique philosophique de la désorientation qui s'intéresse à cette dernière en dehors de la tendance normative à la réorientation, c'est-à-dire qui pense la désorientation sans postuler un retour à une orientation première ou nouvelle. De cette pratique émergerait une responsabilité renouvelée du sujet dans le monde.

## *Introduction : orientation et désorientation*

La réflexion qui suit s'inscrit dans une longue lignée de philosophies féministes ayant développé une pensée ancrée dans la corporéité, mais avec un certain pas de recul. Nous pensons, de fait, qu'une éthique de la corporéité doit être tournée vers une nouvelle manière d'habiter l'espace avec son corps, comme les philosophies de l'*embodiment* le suggèrent avec raison ; toutefois,

dans cet essai, nous souhaiterions commencer par dégager un aspect crucial qui est en quelque sorte le *sine qua non* de la réorientation, c'est-à-dire la *désorientation*. Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty tente de repenser l'orientation du corps dans l'espace et donc du sujet dans le monde. En l'occurrence, nous aimerions défendre l'idée que, par le fait qu'il ait pensé l'orientation d'un point de vue existentiel, Merleau-Ponty « met la table », pour reprendre une expression qu'affectionne particulièrement Sara Ahmed dans *Queer Phenomenology*, à une pratique philosophique de la désorientation. Qu'est-ce à dire ? Une pratique de la désorientation consisterait en une sorte d'engagement dans l'étrangeté, un « oui » au caractère ambigu de notre expérience corporelle et humaine. En ce sens, il s'agirait de tenter d'exacerber ce moment où les choses, dans notre expérience, apparaissent comme obliques ou étranges. Dans les pages qui suivent, nous essaierons de penser cette ouverture au non-familier comme une pratique à part entière, et non simplement comme un moment qui nous sépare de la réorientation à partir d'une première orientation vers une nouvelle orientation ou à partir d'une première orientation et retournant à celle-ci. Ainsi, cette idée d'une pratique de la désorientation impliquerait que la désorientation ne soit pas toujours orientée vers une réorientation, bien que cela en soit, la plupart du temps, le résultat. En outre, il s'agira de montrer que la désorientation détient une potentialité positive dans la restructuration du sujet moral, mais qu'aucune certitude en ce sens n'est contenue dans la désorientation en elle-même ; l'espace de flottement se situerait plutôt dans la manière dont le sujet *habite*, se laisse affecter par la désorientation pour l'élever au rang de pratique<sup>1</sup>.

Cet essai sera composé de quatre parties. La première partie s'intéressera à cerner les enjeux déjà présents dans l'ouvrage de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, quant à la désorientation, en particulier dans la section « Le haut et le bas du chapitre « L'espace ». Ce développement mènera à un interlude dans le texte qui aura pour but de redéfinir la norme merleau-pontienne qui, nous croyons, atteindrait mieux son but fixé si nous la situons en référence à l'usage, au sens que nous entendons

parfois par « coutume ». Selon notre hypothèse, il s'agirait d'un contresens que de comprendre cette norme comme normative *au sens fort*, c'est-à-dire comme un « devoir être » ou un principe abstrait. Cette section aura pour but de faire voir l'interstice dans la pensée merleau-pontienne dans lequel une pensée critique<sup>2</sup> peut venir se loger et, tel l'eau dans le béton, dilater la fissure déjà visible. La troisième partie de notre travail aura pour but de montrer en quoi Ahmed reprend certaines idées merleau-pontiennes quant à l'orientation et la désorientation, ainsi que certaines idées de la phénoménologie en général, notamment de Husserl et Heidegger, afin de montrer que les moments de désorientation sont vitaux<sup>3</sup>. La quatrième partie, quant à elle, fera appel aux textes de Ami Harbin afin de mettre en évidence la portée philosophique et éthique d'une pratique de la désorientation.

### *Enjeux déjà présents dans l'œuvre de Merleau-Ponty*

Dans son livre *Phénoménologie de la perception*, publié en 1945, Merleau-Ponty s'appuie sur des expériences limites de la désorientation pour dépasser les schèmes classiques de l'intellectualisme et de l'empirisme quant à la perception. L'objectif de sa réflexion est de créer une nouvelle ontologie à partir du corps non pas comme *objet* dans le monde, mais comme *être-dans-le-monde*. Ainsi, il faut ici comprendre la perception comme ce qui nous met *en rapport avec* quelque chose, comme un engagement dans une relation dont nous sommes l'un des termes, et ce, toujours de l'intérieur. En ce sens, la perception est ancrée dans l'expérience vécue et s'oppose à une pensée de survol qui voudrait s'expliquer le monde à distance<sup>4</sup>. Autrement dit, le sens émergerait de notre interaction avec le monde ; l'important, dans la pensée merleau-pontienne, serait d'en conserver l'ambiguïté et d'y rester fidèle le plus possible dans notre manière de le penser. *Ipsa facto*, par le primat de la perception qu'il instaure, Merleau-Ponty fait lumière sur nombre de concepts centraux à une reconfiguration de la philosophie, notamment, et c'est ce qui nous intéressera dans cet essai : l'orientation dans le monde comme dépassant le simple fait physique et considérée plutôt comme existentiel.

Tout d'abord, selon Merleau-Ponty, une vraie compréhension de l'espace ne saurait se saisir au sein de notre expérience habituelle, car elle se trouve alors ensevelie sous ses « propres acquisitions<sup>5</sup> », qui sont des reconstructions de sens *a posteriori* et qui masquent l'expérience réelle et première que nous en avons. Selon l'auteur, « [i]l faut nous adresser à quelque cas exceptionnel où elle [l'expérience] *se défasse et se refasse sous nos yeux*<sup>6</sup> ». Il faudrait donc une rupture, une médiation, pour permettre de voir à nouveau ce qui nous est le plus immédiat<sup>7</sup>. Pour illustrer ceci, le philosophe nous propose dans son chapitre sur l'espace une expérience de pensée qui relate une inversion rétinienne de 180° chez un sujet :

Si l'on fait porter à un sujet des lunettes qui redressent les images rétinienne, le paysage entier paraît d'abord *irréel et renversé* ; au second jour de l'expérience, la perception *normale* commence de se rétablir, à ceci près que le sujet a le sentiment que son propre corps est renversé. Au cours d'une seconde série d'expériences, qui dure huit jours, les objets apparaissent d'abord renversés, *mais moins irréels que la première fois*. Le second jour, le paysage n'est plus renversé, mais c'est le corps qui est senti en position *anormale*. Du troisième au septième jour, le corps se redresse progressivement et paraît être enfin en position *normale*, surtout quand le sujet est actif. [...] Dès le cinquième jour, les gestes qui se laissaient d'abord tromper par le nouveau mode de vision et qu'il fallait corriger, compte tenu du bouleversement visuel, vont sans erreur à leur but. Les nouvelles apparences visuelles qui, au début, étaient isolées sur un fond d'ancien espace, s'entourent d'abord (troisième jour) *au prix d'un effort volontaire*, ensuite (septième jour) *sans aucun effort*, d'un horizon orienté comme elles<sup>8</sup>.

Plusieurs éléments se font jour dans cet extrait. Tout d'abord, les images ayant pivoté de 180°, le psychologue, comme l'indique Merleau-Ponty, pourrait résumer la situation en disant que l'expérience du sujet est renversée/oblique. Puis, avec l'habitude, le sujet se familiarise peu à peu avec sa nouvelle manière

anormale d'habiter l'espace : ce n'est plus ce qui l'entoure qui lui semble renversé, mais c'est son propre corps, sa propre expérience qui lui semble oblique. Il en vient, grâce à un certain effort<sup>9</sup> au début, mais quasi naturellement à la fin, à s'accorder à ce nouvel espace, à assumer une nouvelle orientation. Il peut alors effectuer ses mouvements librement, avec aisance : nous pourrions dire qu'il a acquis une nouvelle manière d'habiter l'espace<sup>10</sup>. Ainsi, le « je peux » merleau-pontien, qui remplace le « je pense » cartésien en tant que ce qui définit la conscience, vient de la capacité pour un sujet de s'orienter dans le monde, d'avoir une action sur lui. En d'autres mots, le corps est notre point de vue ou notre point d'ancrage sur [*grasp onto*] celui-ci<sup>11</sup>. « “Renversé” en soi, “droit” en soi ne signifient évidemment rien<sup>12</sup> », écrit Merleau-Ponty. Ainsi, l'orientation dans l'espace ne serait pas factuelle, c'est-à-dire référant à des contenus objectifs, mais bien existentielle, c'est-à-dire des rapports, des relations à. Autrement dit, l'orientation est une relation à l'espace et elle implique toujours un sujet situé, incarné et spécifique, qui se détache sur un horizon d'expérience et qui prend la forme d'une action dans le monde. En outre, l'extrait cité laisse entendre que le moment de désorientation peut venir reconfigurer l'horizon duquel se détache l'action du sujet dans le monde.

Néanmoins, l'expérience de Stratton reprise par Merleau-Ponty pourrait être précisée grâce aux notions de « niveau spatial » et d'« espace existentiel ». Le niveau spatial serait relié à l'orientation du sujet dans l'espace. En l'occurrence, un niveau spatial préalable serait nécessaire pour qu'il y ait un sentiment oblique, une impression de ne pas être « en ligne » avec la nouvelle expérience véhiculée par la vision inversée. Puis, un nouveau niveau spatial s'installerait lorsque le sujet se familiariserait et s'orienterait. Comme pour l'orientation, le niveau spatial s'avère relationnel et non objectif et un niveau « anormal » ne peut exister qu'en rapport avec un niveau « normal »<sup>13</sup>. Comme nous pouvons le conclure de l'expérience de la vision inversée, le niveau spatial n'est toutefois pas assimilable à l'orientation du corps, car la réorientation a lieu sans que le corps, *lui*, se replace. Merleau-Ponty écrit :

Mais si le corps, comme mosaïque de sensations données, ne définit aucune direction, *par contre le corps comme agent joue un rôle essentiel dans l'établissement d'un niveau.* [...] Ce qui importe pour l'orientation [...], ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions possibles, *un corps virtuel dont le «lieu» phénoménal est défini par sa tâche et par sa situation*<sup>14</sup>.

Le sujet de Stratton doit donc avoir un projet dans l'espace renversé/oblique pour réussir à l'habiter, à y vivre. «Le champ perceptif se redresse et à la fin de l'expérience je l'identifie *sans concept* parce que *je vis en lui* [...]»<sup>15</sup>. L'espace existentiel comme expérience perceptive est ainsi le fond sur lequel s'érige notre vie : «être est synonyme d'être situé<sup>16</sup>». En ce sens, une perception sans horizon ne serait par définition strictement *rien*. Bref, il ne s'agirait pas de fonder l'espace, mais de le considérer comme horizon de toutes nos perceptions, et notre existence personnelle toujours comme la reprise d'une tendance prépersonnelle à nouveaux frais<sup>17</sup>. Ce n'est ni le corps, ni l'espace, qui détermine l'orientation, mais bien la manière dont le sujet, par son corps, agit dans l'espace et sur le monde. Ainsi, c'est par un certain étonnement, une désorientation, une réflexion radicale, que nous pouvons prendre conscience de notre dépendance vis-à-vis du monde, le fait que nous sommes *au monde*, pour possiblement bâtir le projet de l'habiter autrement. Cependant, tout au long de *Phénoménologie de la perception*, la désorientation n'est entrevue que comme un *moment*, et majoritairement négatif : Merleau-Ponty emploie le terme «normal», qui sous-entend un «anormal», pour qualifier l'expérience d'un sujet orienté/désorienté.

#### *Interlude : l'idée de norme merleau-pontienne*

Ces réflexions sur l'orientation dans la pensée merleau-pontienne nous mènent à un interlude dans notre développement. De fait, nous pensons que, puisque l'auteur permet de penser l'individu comme la reprise personnelle d'un monde prépersonnel – dans la naissance, puis dans la *co*-naissance toujours inachevée

du sujet et du monde –, la norme merleau-pontienne ne peut strictement découler d'une nature au sens biologique, mais plutôt d'une tendance toujours se faisant incorporant un passé de *nature* et de *culture*. Cette partie de notre réflexion sera alimentée par un texte de Mary C. Rawlinson intitulé «The Contingency of Goodness<sup>18</sup>» dans lequel Rawlinson se questionne sur l'universel merleau-pontien et pointe vers son aspect contingent, ainsi qu'un texte par Gail Weiss, «Ambiguity<sup>19</sup>», qui s'intéresse à la question de l'ambiguïté dans la pensée de Merleau-Ponty.

Dans son texte, Rawlinson propose une réflexion sur l'universel merleau-pontien. Selon l'auteure, cet universel devrait se comprendre comme fondamentalement contingent. Qu'est-ce à dire? Elle identifie trois types de contingence dans la pensée de Merleau-Ponty. Tout d'abord, le fait qu'il n'existe pas de principe métaphysique qui garantisse le bien, mais plutôt, selon elle, une pragmatique de l'expérience : le bien serait une certaine manière d'assumer la situation. En ce sens, être humain est un risque, et une fin bonne n'est jamais assurée. Deuxièmement, il n'existe pas non plus de principe abstrait ou de règle garantissant le bien en avance. Le bien, en tant que l'aboutissement d'un travail ou d'un effort, ne peut se résumer par une règle générale. Ainsi, les règles peuvent nous aider à assumer une situation, mais elles ne peuvent pas être appliquées sans l'exercice du jugement, qui prend en compte plus que simplement les règles, et la particularité de la situation est une constituante universelle et nécessaire du bien. Finalement, non seulement les règles sont insuffisantes, mais elles sont artificielles. Les principes éthiques sont des productions historiques et découlent de la coutume, c'est-à-dire qu'elles sont un *usage* majoritaire établi dans le temps et non un principe transcendant ou une vérité éternelle. L'universel merleau-pontien est donc contingent, car il dépend en tout temps du particulier et que tout effort pour le définir, ou le réfléchir, constitue une re-construction *a posteriori* d'une expérience vécue. Cette reconstruction est par définition toujours partielle, bien qu'elle crée l'illusion d'une vérité anhistorique lorsque répétée hors d'un contexte particulier. Autrement dit, lorsque placé sous l'influence de cette illusion, le lien

avec le monde vivant est brisé, perdu, et le primat de la perception sur la réflexion sombre dans l'oubli. L'ancrage dans le monde serait, en ce sens, condition de l'universel *vivant* que permet de penser la philosophie merleau-pontienne. Rawlinson écrit : « *This logic of the idea, marked by the specificity of its conditions and history, implies that no idea can operate as an absolute idea. Each idea bears within itself its own conditions of production and a conceptual history of deployment that involves material as well as conceptual forces. Ideas reflect [...] a history of empirical practice*<sup>20</sup> ». Cependant, ce perspectivisme merleau-pontien n'est pas un relativisme, les actions de chaque individu reprenant toujours à leur compte l'action d'autrui et vice versa. Nous pourrions exprimer ceci par une *co-constitution* continue de l'universel dans ses compossibles. L'universel *naît et se prolonge* dans chaque individu ; et chaque individu, dans l'universel. « *To think the universal, then, is to travel from star to star in an infinite universe*<sup>21</sup> ». L'universel serait donc une multiplicité de points unis au sein d'une constellation et une réflexion sur l'universel merleau-pontien devrait se comprendre comme un travail infini, un voyage entre les termes d'une relation impossible à terminer et toujours à reprendre.

De cette définition de l'universel émerge une idée cruciale dans la pensée de Merleau-Ponty, c'est-à-dire, suivant Weiss, l'ambiguïté. Dans le chapitre « Le corps comme expression de la parole », l'auteur écrit :

Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. *Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme*, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique — et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un *génie de l'équivoque* qui pourraient servir à définir l'homme<sup>22</sup>.

Si ce « génie de l'équivoque » peut servir à définir l'homme, alors la norme, tout comme l'universel – qui est toujours spécifique et particulier, car relié à un sujet incarné et une situation dans le monde –, ne peut se comprendre que comme une tendance incorporant nature et culture. Cette norme ambiguë prend alors la forme d'une norme contingente, telle que définie par Rawlinson. Ainsi comprise, la norme serait plutôt l'effet d'une répétition d'actions des corps dans l'espace et dans le temps<sup>23</sup> qui engendrerait une voie majoritaire de sens<sup>24</sup>, mais qui en aucun cas ne pourrait englober toutes les spécificités du particulier. Elle serait, elle aussi, le fruit d'une reconstruction *a posteriori*. En ce sens, elle peut *donner à penser*, mais n'est en aucun cas exhaustive : une norme ambiguë est une norme qui assume les compossibles. «And if the philosopher takes joy in the diversity of stars in the universe of minds, she nonetheless discovers her most precious truths [...] through an "initiation" that requires suffering<sup>25</sup>». Cette « initiation » qui viendrait ébranler l'universel, selon notre hypothèse, pourrait se comprendre comme le moment de rupture dans une tendance, un horizon. Cette rupture qui impliquerait une perte mais aussi une présence, une intermission dans une continuité, l'émergence d'une nouveauté ou d'une altérité à laquelle nous ne sommes pas encore habitués au sein de notre habitude, ferait appel à un certain effort et causerait une certaine souffrance. Nous pensons que cette rupture pourrait être comprise comme l'expérience de la désorientation en elle-même.

#### *Une nouvelle pensée de la désorientation chez Sara Ahmed*

Dans son ouvrage *Queer Phenomenology*, Sarah Ahmed pose la question suivante : « Qu'est-ce qu'être "désorienté" ? ». Selon elle, la notion d'orientation merleau-pontienne « *allows us to expose how life gets directed in some ways rather than others, through the very requirement that we follow what is already given to us*<sup>26</sup> ». Toutefois, une vie oblique pourrait être une vie qui refuse de reprendre à son compte cette orientation qui nous est déjà donnée, et c'est ce qui intéresse particulièrement la philosophe : ce serait

une vie qui se consacre à maintenir une certaine rupture dans l'expérience dite normale. En outre, suivant notre hypothèse de travail, il ne serait pas anodin qu'elle dédie autant de pages à l'étonnement philosophique chez Husserl, Heidegger et même Marx dans son livre : de fait, une pratique philosophique de la désorientation pourrait se comprendre, nous croyons, comme un étonnement nouveau face au monde, une manière de « distendre les fils intentionnels » afin de « réapprendre à voir<sup>27</sup> », tel que nous l'exhorte Merleau-Ponty dans son introduction de *Phénoménologie de la perception*.

« Si l'on s'arrange pour qu'un sujet ne voie la chambre où il se trouve que par l'intermédiaire d'un miroir qui la reflète en l'inclinant de 45° par rapport à la verticale, le sujet voit d'abord la chambre « oblique »<sup>28</sup> ». Cette manière oblique, « bizarre<sup>29</sup> », de voir le monde serait spécifiquement ce qu'entend Ahmed lorsqu'elle réfléchit sur la désorientation. Déjà chez Merleau-Ponty, les moments de désorientation sont « vitaux », car ils nous font prendre conscience de notre « contingence<sup>30</sup> ». Or, comme nous avons vu, être orienté, c'est reconnaître le monde comme familier, comme allant de soi. En contrepartie, être désorienté, ce serait plutôt ne pas être familier, ne pas se sentir *chez soi* dans le monde (« feel at home<sup>31</sup> »). La familiarité serait donc un effet de notre manière d'habiter le monde, une manière pour notre corps d'être touché par ce qui l'entoure. Si s'orienter dans le monde consiste à rendre ce qui est étrange familier, alors la désorientation consisterait, quant à elle, à exhumer l'étrange du familier. Dans les mots d'Ahmed, « [*d*]isorientation could be described here as the “becoming oblique” of the world, a becoming that is at once interior and exterior, as that which is given, or as that which gives what is given its new angle<sup>32</sup> ». Il s'agit donc d'une relation au monde dans laquelle les choses n'apparaissent pas « en ligne » [*in line, straight*], ce qui créerait un effet de distance entre le sujet et le monde, une impression de ne pas pouvoir saisir [*grasp*] ce qui se présente à nous<sup>33</sup>. Les choses nous échappent, littéralement et métaphoriquement. Et quand les choses nous échappent, alors notre action dans le monde s'en trouve modulée. Or, pour Ahmed, cette modulation de l'expérience pourrait être porteuse d'un certain espoir :

When bodies take up spaces that they were not intended to inhabit, something other than the reproduction of the facts of the matter happens. *The hope that reproduction fails is the hope for new impressions, for new lines to emerge*, new objects, or even new bodies, which gather, in gathering around the table. The “new” would not involve the loss of the background. Indeed, for bodies to arrive in spaces where they are not already at home, where they are not “in place,” involves *hard work* [...]. Having arrived, such bodies in turn might acquire new shapes. And spaces in turn acquire new bodies. So, yes, *we should celebrate such arrivals*<sup>34</sup>.

Ainsi, selon Ahmed, nous devrions célébrer le moment de la désorientation. Au lieu de la voir comme un moment purement négatif, tel que le concevait la philosophie merleau-pontienne, ou comme une privation, cette rupture dans l'expérience pourrait être perçue comme un moment positif, voir constitutif du sujet: « *We would not aim to overcome the disorientation of the queer moment, but instead inhabit the intensity of its moment*<sup>35</sup> ». Plus encore, pour Ahmed, une phénoménologie qui se voudrait oblique [*queer*], pourrait fonctionner comme une pratique de la désorientation : elle n'aurait pas pour but de rétablir l'orientation, de dépasser le « désalignement<sup>36</sup> », mais de permettre au caractère oblique, étrange, de l'expérience de nous modifier en tant que sujet. Il serait question d'habiter l'espace en tant que *non-familier* ; autrement dit, de se maintenir dans l'ambiguïté. Dans la lignée de la pensée de Judith Butler, Ahmed affirme qu'une pratique de la désorientation serait immanente au questionnement d'une vie « *worth living* » [*livable life*]. Comme notre orientation ne serait pas seulement une orientation dans l'espace, mais aussi une orientation vers le futur, *ce vers quoi nous tendons*, alors une pratique de la désorientation serait comme un interstice de liberté qui se profilerait au sein de notre habitude. Elle serait, en outre, prégnante d'une confiance dans ce futur vers lequel nous tendons, car chaque ligne qui se sépare de la voie majoritaire créerait un nouveau *pli* dans l'être<sup>37</sup>. Cependant, la désorientation n'aurait pas de but proprement

normatif : il ne s'agirait ni d'une ligne de pensée ni d'une injonction. Plutôt, une pratique de la désorientation consisterait en un effort de questionnement sur notre *attitude* face aux multiples moments de désorientations qui se présentent à nous. Souhaitons-nous revenir à un « avant » ou nous projeter dans un « après », ou sommes-nous, au contraire, capables d'assumer un « maintenant » qui, bien qu'il découle de cet avant et motive cet après, ne soit pas strictement déterminé par l'un ni strictement déterminant pour l'autre ? N'en retourne-t-il pas ici de notre liberté même en tant que sujets dans le monde ?

*La portée philosophique et éthique de la désorientation  
chez Ami Harbin*

Dans son article « Bodily Disorientation and Moral Change<sup>38</sup> », Harbin, à la suite d'Ahmed, tente de mettre en lumière l'importance de la désorientation dans la vie morale, qu'elle considère comme un angle mort des philosophies de l'*embodiment* jusqu'à aujourd'hui, même les plus étoffées. Son argument est le suivant : l'expérience de la désorientation physique pourrait renforcer l'agentivité morale d'un individu. Pour ce faire, elle commence par clarifier ce qu'elle entend par le sentiment d'être orienté, ou « à l'aise » dans le monde, en reprenant à son compte la pensée de Ahmed, puis investit certaines expériences spécifiques de désorientation comme la maladie, l'oppression, les transformations corporelles et les traumatismes. Bien qu'elle concède que la désorientation puisse mener à une aliénation de l'agent moral qui puisse aller jusqu'à lui empêcher l'action, elle montre que celle-ci peut également permettre de remettre en question les normes et de développer des caractéristiques moralement pertinentes, notamment : une exacerbation du caractère relationnel de la vie humaine, une prise en compte de la vulnérabilité des individus, une conception de l'expérience comme dynamique et relevant largement de l'*habitude* ainsi qu'un intérêt renouvelé pour certains enjeux politiques. Il est intéressant de noter que ces quatre effets possibles de la désorientation ne sont pas reliés à une réorientation de l'expérience, mais

dépendent seulement de cette expérience même de désorientation. De fait, il s'agit de rendre saillantes certaines composantes morales plutôt que de se réorienter dans une quelconque direction<sup>39</sup>. En ce sens, la désorientation en elle-même, pour Harbin, permettrait de meilleures pratiques intersubjectives et donc éthiques.

Selon la philosophe, les moments de désorientation corporelle peuvent nous rendre incapables de subvenir à nos besoins de base ou à ceux de nos proches. Dans de telles situations, nous pouvons ressentir des besoins nouveaux ou plus marqués de soin de la part d'autrui. En outre, quand un sentiment d'inadéquation ou d'incapacité dure pendant une longue période, un profond désespoir peut en émerger. Toutefois, cette désorientation corporelle peut également avoir l'effet de mettre en lumière notre manière de co-exister, de co-habiter dans le monde. En l'occurrence, elle peut nous faire prendre conscience de notre dépendance vis-à-vis certaines personnes et, même, remodeler certaines relations en nous menant à co-exister de manière plus appuyée avec ou sur autrui. Lorsque nous laissons de côté l'autonomie à tout prix et que nous acceptons de nous appuyer sur autrui [*to rely on*], c'est une nouvelle vie intersubjective et éthique qui peut émerger. Ce qui est mis en évidence ici par Harbin est que nous sommes toujours *déjà* interreliés, mais que certaines expériences de désorientation peuvent nous *apprendre à voir* cette co-existence avec autrui – et, peut-être, à le faire *mieux*, ce qui est l'enjeu central de la vie morale –, par une acceptation du caractère relationnel de la vie humaine. À ce sujet, Harbin écrit : « *Disorientations help us better recognize relationality when they highlight how all possibilities for action are constituted through complex relationships with others*<sup>40</sup> ». Avec cette prise de conscience du caractère relationnel de la vie humaine vient, selon Harbin, une sensibilité accrue à la vulnérabilité des individus en tant que sujets incarnés. C'est donc au mythe de l'autonomie que s'attaque Harbin, suivant en ceci Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, notamment avec la notion merleau-pontienne de « motivation » qui pose le sujet comme une *reprise*, entre liberté et détermination. L'idée de « reprise » contient en elle le germe

de la vulnérabilité, car elle suppose un ancrage dans un horizon plus large, une relation *à* et une dépendance, jamais totale, mais toujours partielle. Ainsi, le sujet merleau-pontien situé et motivé prend la forme, chez Harbin, d'un sujet relationnel et vulnérable.

En outre, la désorientation pourrait mettre en lumière la manière dont nous acquérons une habitude ainsi que la teneur dynamique de notre expérience. En l'occurrence, elle permettrait de voir la possibilité de changement d'une existence corporelle en montrant que celle-ci *ne va pas de soi*. Cet étonnement devant la contingence pourrait mener, selon Harbin, à un sentiment d'urgence renouvelé face à certains enjeux politiques en permettant une certaine prise sur ceux-ci. Toutefois, ces effets demeurent incertains selon la philosophe : ils dépendent non seulement de comment nous vivons la désorientation, c'est-à-dire de notre attitude face à cette expérience, mais aussi de ce qui l'initie, du sens que nous lui donnons, et de la manière dont les collectivités se portent garantes de ce que nous avons nommé des expériences de désorientation. Nous pouvons penser, par exemple, au débat en théorie de la traduction, toujours ouvert quant à la part d'étrangeté qui devrait subsister d'une traduction non seulement d'une langue à l'autre, mais d'une culture à l'autre. Soit le traducteur choisit de minimiser la part de culture résiduelle d'un texte en adaptant non seulement la langue, mais le sens, soit il choisit de conserver les marqueurs culturels qui pourraient avoir un effet étrange sur le lecteur, qui viendraient désorienter son expérience de lecture. Cette deuxième alternative semble aller dans le sens d'une pensée de la désorientation par une interruption des habitudes de lecture. Il s'agit d'un effort de conserver le caractère ambigu d'un texte dans l'expérience du lecteur qui, lui, devra, comme le sujet de Stratton, créer un nouvel horizon. De fait, la désorientation littéraire comme physique s'avérerait être la rencontre d'une véritable altérité qui se vivrait dans un étonnement, comme une étrangeté, quelque chose d'oblique ou d'inhabituel, dans l'expérience vécue. Cette « *obliqueness* » se vivrait sur le mode d'une rupture avec un horizon et consisterait, selon notre hypothèse et suivant Harbin, en une expérience à possibilité

morale : elle servirait à la constitution et à la reconfiguration du sujet et motiverait ses actes au quotidien.

*Conclusion : mieux co-exister grâce à l'expérience de désorientation*

La mise en lumière de la portée philosophique et éthique de la désorientation chez Harbin rendue possible par une nouvelle pensée de la désorientation chez Ahmed et inspirée largement de la philosophie merleau-pontienne amène la philosophie morale à devoir repenser le cadre de l'agir moral. De fait, dans son ouvrage *Disorientation and moral life*, paru en 2016, Harbin argumente en faveur d'une nouvelle manière de comprendre le développement moral en mettant en lumière le fait que non seulement la désorientation peut avoir un impact significatif sur celui-ci, mais également que les moments où un sujet est désorienté de sont cruciaux, vitaux même, pour le développement de l'agentivité morale. Sa réflexion s'ancre dans un perspectivisme qui pourrait se revendiquer autant d'un Montaigne que d'un Nietzsche, et semble loger au sein d'une pensée proprement existentialiste<sup>41</sup>, tout en s'inscrivant également dans la tradition des théories féministes qui, déjà avec Carol Gilligan par exemple, a su voir dans l'agir moral plus que des situations où un dilemme surgit, mais plutôt « *something we practice all the time*<sup>42</sup> ». En outre, en redéfinissant notre manière de concevoir l'agir moral, Harbin ouvre la porte à une nouvelle façon de voir l'éducation morale où l'étonnement retrouve son importance fondamentale. Il semble que Ahmed serait en accord avec Harbin sur ce point :

If we think with and through orientation we might allow moments of disorientation to gather, almost as if they are bodies around a different table. We might, in the gathering, *face a different way*. Queer objects might take us to the very limits of social gathering, even when they still gather us around, even when they still lead us to gather at a table. Indeed, *to live out a politics of disorientation might be to sustain wonder* about the very forms of social gathering<sup>43</sup>.

En conclusion, une pratique philosophique de la désorientation serait un effort constant d'ouverture à l'altérité qui permettrait à de nouvelles possibilités morales de se faire jour. Elle serait questionnement perpétuel de l'horizon duquel se détache notre expérience et étonnement toujours renouvelé devant ce qui semble, dans notre habitude, aller de soi. Finalement, l'aspect intentionnel de cette pratique met l'accent sur le fait que chaque sujet, en habitant le monde, en s'orientant dans celui-ci, le modifie ou le reproduit d'une certaine manière. Sa responsabilité ne pourrait n'en être plus nette.

- 
1. Une pratique étant définie comme une activité consciente visant un but spécifique.
  2. La critique étant définie comme une réflexion qui reste fidèle à la pensée d'origine, mais qui souhaite l'amener ailleurs.
  3. Expression reprise de son texte *Queer Phenomenology*, Duke University Press, 2006, p. 157. Elle cite d'ailleurs Merleau-Ponty : « La labilité des niveaux donne non seulement l'expérience intellectuelle du désordre, mais l'expérience vitale du vertige et de la nausée qui est la conscience et l'horreur de notre contingence. » Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (1945), p. 302-303. Nous soulignons.
  4. En outre, une telle pensée serait inévitablement *rétrospective*, ce qui ne lui permet pas de coller à l'expérience.
  5. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 291.
  6. *Ibid.*, p. 291. Nous soulignons.
  7. Dans *Queer Phenomenology*, Ahmed écrit, p. 37-38 : « Husserl's approach to the background as what is "unseen" in its "thereness" or "familiarity" is extremely useful, even if he puts the familiar to one side. It allows us to consider how *the familiar takes shape by being unnoticed*. [...] So, if phenomenology is to attend to the background, it might do so by giving an account of the conditions of emergence for something, which would not necessarily be available in how that thing presents itself to consciousness. »
  8. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 292. Nous soulignons.
  9. « The work of reorientation needs to be made visible as a form of work. » Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 100.

10. «The question of action is a question then of how we inhabit space.»  
*Ibid.*, p. 52.
11. *Ibid.*, p. 53.
12. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 294.
13. «Les nouvelles apparences visuelles qui, au début, étaient isolées sur un fond d'ancien espace, s'entourent d'abord (troisième jour) au prix d'un effort volontaire, ensuite (septième jour) sans aucun effort, d'un horizon orienté comme elles.» Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 292. Nous soulignons.
14. *Ibid.*, p. 297. Nous soulignons.
15. *Ibid.*, p. 299. Nous soulignons.
16. *Ibid.*, p. 300.
17. *Ibid.*, p. 302.
18. James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (éd.). *Interrogating Ethics. Embodying the Good in Merleau-Ponty*, Duquesne University Press (2006), p. 65-90.
19. Rosalyn Diprose & Jack Reynolds (éd.). *Merleau-Ponty. Key concepts*, Acumen (2008), p. 132-141.
20. Mary C. Rawlinson, «The Contingency of Goodness», dans James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (éd.), *op. cit.*, p. 73. Nous soulignons.
21. *Ibid.*, p. 78.
22. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 230. Nous soulignons.
23. Dans *Queer Phenomenology*, Ahmed écrit, p. 56 : «For Judith Butler, it is precisely how phenomenology exposes the “sedimentation” of history in the repetition of bodily action, that makes is a useful resource for feminism (1997a: 406). What bodies “tend to do” are effects of histories rather than being *originary*.» Nous soulignons.
24. *Ibid.*, p. 66. Ahmed parlerait probablement d'une «autoroute» de sens.
25. Mary C. Rawlinson, «The Contingency of Goodness» dans James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (eds.), *op. cit.*, p. 87.
26. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 21.
27. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 21.
28. *Ibid.*, p. 296.
29. *Ibid.*, p. 292.
30. *Ibid.*, p. 302-303.

31. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 7.
32. *Ibid.*, p. 162.
33. Dans *Disorientation and moral life*, Oxford University Press (2016), Ami Harbin écrit, p. xii : «What disorientations share is the way they prompt a particular question in response: *How can I go on?*»
34. *Ibid.*, p. 62.
35. *Ibid.*, p. 107. Nous soulignons.
36. *Ibid.*, p. 178.
37. «[C]reate new wrinkles in the earth». *Ibid.*, p. 179.
38. Ami Harbin, «Bodily Disorientation and Moral Change» dans *Hypatia* vol. 27, n° 2 (2012), p. 261-280.
39. Ceci est en cohérence avec la «pratique de la désorientation» chez Ahmed.
40. Ami Harbin, *op. cit.*, p. 272.
41. *Ibid.*, p. xiii.
42. *Ibid.*, p. xiv.
43. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 24. Nous soulignons.